

Joanna SOWA

PRZYJACIEL CZY POCHLEBCA? ŻONA JAKO LUSTRO W ZALECENIACH MAŁŻEŃSKICH PLUTARCHA (14, 139F–140A)

FRIEND OR FLATTERER? A WIFE AS A MIRROR
IN PLUTARCH'S *ADVICE TO THE BRIDE AND GROOM* (14, 139F–140A)

In chapter 14 of the *Advice to the Bride and Groom* Plutarch recommends a wife should behave like a mirror, faithfully reflecting her husband's moods and attitudes. In this paper I compare this piece of advice with other mirror-similes which have been related to human beings (as lovers, friends, flatterers, and models to follow) in ancient Greek and Roman literature, especially in Plutarch's works. I conclude that the ideal Plutarchan wife has been situated, perhaps unintentionally, „between” friend and flatterer, because the mirror-simile in the *Advice...* symbolizes not only the true unity of man and his wife, but also the strict hierarchy amongst them.

Keywords: Plutarch, marriage, friendship, flattery, mirror

W *Moralia*ch Plutarcha zachował się krótki utwór zatytułowany *Zalecenia małżeńskie*¹ (*Coniugalia praecepta*²), będący „ślubnym prezentem” dla pary młodych przyjaciół i uczniów autora – Polliana i Eurydyki. Zgodnie z tytułem, jest to zbiór porad dla obojga małżonków, których przestrzeganie ma im zapewnić życie w zgodzie i harmonii. Jedna z rad skierowanych do żony brzmi następująco:

Jak ze zwierciadła (ἐσόπτρου) przyozdobionego złotem i drogimi kamieniami nie ma żadnego pożytku, jeśli nie oddaje podobieństwa kształtów (τὴν μορφήν ὁμοίων), tak i z małżonki bogatej, jeśli nie upodobni życia (τὸν βίον ὁμοίον) i nie dostosuje obyczajów (σύμφορον τὸ ἥθος) do męża. Albowiem jeśli zwierciadło rozradowanemu pokazuje odbicie nasrożone, a zasępienemu i ponuremu wesołe i roześmiane – jest widać chybione i do niczego. Tak również i żona taka jest bezmyślna i nietaktowna, która gdy mężowi zbiera się na żarty i pieszczoty, pokazuje mu twarz zasępioną, a gdy jest poważny – śmieje się i żartuje;

¹ Plutarch z Cheronei, *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, Ossolineum, Wrocław 2005. Wszystkie polskie cytaty z *Zaleceń małżeńskich* podaję według tego wydania.

² Plutarch's *Moralia*, with an English translation by F.C. Babbitt, vol. II, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1956.

pierwsze bowiem świadczy o niechęci, drugie o lekceważeniu. A trzeba, żeby na podobieństwo linii i powierzchni, o których geometrzy twierdzą, że nie mają własnego ruchu, tylko wspólny z ciałami, i żona nie miała żadnych własnych uczuć (μηδεν ἴδιον πάθος)³, tylko współuczestniczyła z mężem (κοινωνεῖν τῷ ἀνδρὶ) w powadze i żarcie, trosce i śmiechu (14, 139f–140a).

Ten krótki ustęp łączy w sobie, po raz pierwszy w literaturze, dwa zagadnienia, z których każde budziło zaciekawienie badaczy i doczekało się obszernych opracowań: metaforę lustra i problematykę relacji pomiędzy mężem i żoną. Nie można się więc dziwić, że stał się on – podobnie zresztą jak cały utwór, z którego pochodzi – przedmiotem różnych, często zupełnie odmiennych, interpretacji: widziano w nim jeden z symboli postulowanej przez Plutarcha jedności małżonków³ lub też przeciwnie – jeden z dowodów na to, że autor pozostawał we władzy tradycyjnych stereotypów, podporządkowujących kobietę mężowi⁴; kompromisem między tymi skrajnymi stanowiskami jest uznawanie go za rodzaj „niefortunnego potknięcia” Plutarcha, wynikającego z zamięłowania Cheronejczyka do obrazowych metafor i wyraźnie kontrastującego z dominującym w jego twórczości „feminizmem”⁵. Celem niniejszego artykułu jest próba interpretacji tego kontrowersyjnego ustępu w świetle kontekstów, w jakich w literaturze starożytnej spotykamy metaforę lustra w odniesieniu do drugiego człowieka.

Lustra, fascynujące ludzi od wieków, w starożytności były przedmiotem zarówno badań i teorii naukowych, jak i obrzędów magicznych; wcześniej też stały się obiektem zainteresowania filozofów i trafiły na karty utworów literackich⁶. Krytykowane za wypaczanie obrazu rzeczywistości i oddalanie człowieka od prawdy, potępiane jako narzędzie próżności, były jednak także uznawane za instrument służący poznaniu samego siebie i użyteczny przyrząd do kontroli i korekty własnych emocji i zachowań⁷. Traktowanie lustra jako przedmiotu, któ-

³ J. Boulogne, *La philosophie du mariage chez Plutarque*, „Abstracts Ploutarchos” 7 (2009/2010), s. 23–34.

⁴ J.A. McNamara, *Gendering Virtue*, [w:] *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife: English Translations, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography*, ed. S.B. Pomeroy, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 151–153; cf. E.J. Håland, *Women, Death and the Body in some of Plutarch's writings*, „Mediterranean Review” 4/2 (2011), s. 8.

⁵ A.G. Nikolaidis, *Plutarch on Women and Marriage*, „Wiener Studien” 110 (1997), s. 79–82.

⁶ Cf.: M. Pendergrast, *Mirror Mirror: A History of the Human Love Affair with Reflection*, New York: Basic Books, New York 2003; *The Book of the Mirror: An Interdisciplinary Collection exploring the Cultural Story of the Mirror*, ed. M. Anderson, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2007; S. Melchior-Bonnet, *Narzędzie magii. Historia luster i zwierciadeł*, przeł. B. Walicka, Bellona, Warszawa 2007.

⁷ S. Bartsch, *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, University of Chicago Press, Chicago 2006, s. 15–56; cf. A.V. Zadorojnyi, ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ: *The rhetoric and philosophy of Plutarch's mirrors*, [w:] *Plutarch's Lives: Parallelism and Purpose*, ed. N. Humble, The Classical Press of Wales, Swansea 2010, s. 173: „Across centuries and genres the mirror remains on the cusp between truth and illusion, revelation and deceit, identification and estran-

ry wyjawia prawdziwą naturę czegoś innego, doprowadziło do rozwoju bogatej metaforyki lustra – jego funkcję mógł pełnić upływ czasu, wino, ubiór, twarz, zachowanie, utwory literackie, a także drugi człowiek⁸.

Z porównaniem drugiego człowieka do lustra, dzięki któremu możemy poznać swoją prawdziwą naturę, spotykamy się po raz pierwszy w Platońskim *Fajdrosie*⁹, w kontekście erotyczno-metafizycznym. Z bezpośrednim przywołaniem metafory lustra mamy tu do czynienia w opisie rodzenia się wzajemnego uczucia w duszy ukochanego młodzieńca; za przyczynę tego procesu Platon uznaje działanie „strumienia piękna”, który w czasie spotkań z ukochanym przepełnia duszę wielbiciela, po czym wypływa na zewnątrz, powracając do swojego źródła:

A jak podmuch lub echo jakieś odbite od czegoś gładkiego i twardego znów biegną tam, skąd wzięły początek, tak strumień piękna wchodzi w człowieka pięknego przez oczy, przez które przychodząc wchodzi zwykle do duszy [...] Ten więc miłuje, lecz nie wie, kogo. Lecz ani nie wie, co się z nim dzieje, ani nie umie tego wyjaśnić, ale jak ten, kto się nabawił od innego jaglicy, nie umie wyjaśnić przyczyny, tak ten, kto jak w lustrze (ὄσπερ ἐν κατόπτρῳ) widzi siebie samego w wielbicielu, nie wie o tym (255c–d)¹⁰.

Pozostając w zgodzie z grecką tradycją, Platon używa porównania do lustra jednostronnie, ponieważ posiadaczem fizycznego piękna, które mogło „promieniować” ku drugiemu człowiekowi i „odbijać się” od niego, był jedynie młodszy partner. Z wcześniejszego opisu dowiadujemy się jednak, że również on nie jest jego prawdziwym i ostatecznym źródłem – uroda młodzieńca sama jest bowiem jedynie odbiciem rzeczywistego Piękna, pochodzącego ze świata idei ponadzmysłowych (249d–251a); jego „oblicze podobne do bogów” (251a) przypomina wielbicielowi przymioty bóstwa, w którego orszaku znajdowały się przed narodzeniem dusze obu kochanków i na wzór którego starszy partner stara się kształtować umysł i charakter ulubieńca, jednocześnie przy tej okazji kształtując samego siebie (252d–253c). W ten więc sposób również młodzieniec staje się „lustrem” dla starszego przyjaciela¹¹.

W innym kontekście porównuje drugiego człowieka do lustra Arystoteles. Cel tego porównania jest podobny – poznanie drugiego ułatwia lub wręcz umożliwia poznanie siebie – ale brak mu metafizyczno-mitycznej oprawy, a w funkcji lustra nie występuje partner erotyczny, lecz najbliższy przyjaciel. Tak samo jak

gement; it is a useful pointer to reality [...] but also a vehicle of seductive and dangerous falseness”.

⁸ Cf. T.E. Duff, *Plutarch's Lives: Exploring virtue and vice*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 32, 56.

⁹ Powszechnie przywoływany w literaturze ustęp z *Alkibiadesa I* (28, 132d–133c) zawiera odwołanie do lustra w zupełnie innym kontekście; mimo wzmianki o „oku oglądającym oko”, lustrem umożliwiającym poznanie siebie nie jest tu drugi człowiek.

¹⁰ Przeł. L. Regner (Platon, *Fajdros*, PWN, Warszawa 1993).

¹¹ Cf. J. Sowa, *Miedzy Erosem i Arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2009, s. 227–242.

u Platona, dosłowne powołanie się na przykład lustra znajdujemy tu raz, w *Etyce wielkiej*:

[...] ilekroć chcemy zobaczyć własną twarz, widzimy ją patrząc w lustro (εἰς τὸ κάτοπτρον), podobnie kiedy pragniemy poznać siebie, możemy poznać patrząc na przyjaciela, ponieważ przyjaciel, jak twierdzimy, jest drugim ja (ἕτερος ἐγώ) (II, 15, 1213a)¹².

Z podobnymi, lecz bardziej rozbudowanymi wywodami mamy do czynienia także w dwóch pozostałych *Etykach*¹³, chociaż nie spotykamy w nich bezpośredniego porównania przyjaciela do lustra. Oba opierają się jednak również na przyjęciu założenia, że przyjaciel jest „drugim ja”, a wspólne z nim życie, działanie, rozmowa i wymiana myśli nie tylko podwajają przyjemność płynącą z życia, ale również umożliwiają lepsze postrzeganie i poznawanie samego siebie poprzez postrzeganie i poznawanie osoby, która będąc „drugim ja” jest równocześnie „oddzielnym ja” (αὐτὸς διαίρετός)¹⁴, a tym samym – nie tylko przyjemnym, ale również łatwiejszym przedmiotem obserwacji¹⁵. W tym wypadku metafora „drugiego ja” pełni więc funkcję analogiczną do metafory lustra.

Porównanie drugiego człowieka do lustra pojawia się w literaturze również w innym, mniej złożonym kontekście, który można określić jako „wychowawczy”: „lustro” jest w nim równoznaczne z „przykładem”, na którym należy się wzorować. W ten sposób Terencjusz w *Braciach* nakazuje patrzeć „jak w lustro” na życie innych i brać z nich dla siebie przykład¹⁶, a Ciceron w dziele *O państwie* przedstawia idealnego przywódcę jako człowieka, który „dzięki szlachetności ducha i życia” powinien stać się „lustrem” dla współobywateli¹⁷. Ten sposób posługiwania się metaforą lustra A. Zadorojnyi określa wręcz jako „podstawowy grecko-rzymski idiom” w dyskursie pąjdeutycznym, używany dla wyrażenia potrzeby uważnej obserwacji i uczenia się na przykładach¹⁸.

W jeszcze innym – nie do końca jasnym – znaczeniu metaforą lustra posługuje się Seneka, który, dedykując Neronowi swoją rozprawę *O łagodności*, porównuje do lustra samego siebie:

Postanowiłem, Neronie Cezarze, napisać o łagodności, aby w pewien sposób spełnić rolę zwierciadła (*ut quodam modo speculi vice fungerer*) i ukazać ci siebie samego jako tego, który osiągnie największą ze wszystkich rozkoszy (*voluptatem maximam omnium*). Chociaż bowiem prawdziwą korzyścią z dobrych czynów jest to, że się ich dokonało, i nie ma żadnej

¹² Przeł. W. Wróblewski (Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, PWN, Warszawa 1996).

¹³ *Etyka nikomachejska* IX, 9, 1169b–1170b; *Etyka eudemejska* VII, 12, 1244b–1245b.

¹⁴ *Etyka eudemejska* VII, 12, 1245a 35.

¹⁵ Cf. J. Sowa, *op. cit.*, s. 389–417.

¹⁶ Terentius, *Adelphoe*, w. 415–416: „inspicere, tamquam in speculum, in vitas omnium / iubeo atque ex aliis sumere exemplum sibi”.

¹⁷ Cicero, *De re publica*, II, 69: „[...] ut sese splendore animi et vitae suae sicut speculum praebeat civibus”.

¹⁸ A.V. Zadorojnyi, *op. cit.*, s. 171.

nagrody za cnoty, która byłaby ich godna, oprócz nich samych, to jednak jest rzeczą przyjemną badać i oglądać czyste sumienie [...] (1, 1)¹⁹.

Wydaje się oczywiste, że lustrem, które Seneka ma tutaj na myśli, jest nie tyle jego osoba, co utwór, wysławiający cnotę, którą Neron – jak wyraźnie implikują dalsze słowa autora – posiada. Kontrowersje budzi natomiast kwestia, czy w takiej formie „lustra” można dopatrzeć się również próby oddziaływania wychowawczego²⁰, czy też jedynie pochlebstwa wobec władcy, niemającego na celu zwiększenia stopnia jego samowiedzy ani korekty postępowania, lecz wyłącznie sprawienie przyjemności (*voluptas*) poprzez rzekome „odbicie” jego wyidealizowanego wizerunku²¹.

Prawie wszystkie wymienione wyżej sposoby odwołania się do metafory lustra w odniesieniu do drugiego człowieka możemy znaleźć w pismach Plutarcha²². Najbardziej znane jest przywołanie przez Cheronejczyka obrazu lustra w stosunku do swojej twórczości biograficznej, które znajdujemy we wstępie do pary żywotów Tymoleona i Emiliusza:

Staram się [...], aby życie ludzkie mogło się w tych opowiadaniach historycznych jakby w zwierciadle (ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ) przeglądać i niejako uporządkowywać na podobieństwo (κοσμεῖν καὶ ἀφομοιοῦν) cnót i przymiotów opisywanych wielkich ludzi (*Aem.* 1, 1–2)²³.

Z analogicznym przykładem mamy do czynienia w rozprawce *Jak można stwierdzić własny postęp w cnocie*, w której jednym z zaleceń dawanych przez autora jest „umiłowanie ludzi szlachetnych” (84e) i stawianie sobie przed oczyma ich przykładu w sytuacjach wymagających podejmowania ważnych życiowych decyzji. Nic bowiem, zdaniem Plutarcha, nie zdoła odciągnąć od cnoty ludzi, którzy:

[...] zwykli stawiać sobie przed oczyma wybitnych ludzi współczesnych i dawniejszych i zastanawiać się „Co by w tych okolicznościach zrobił Platon? Co by powiedział Epaminondas? Jak by się zachował Likurg czy Agesilaos” – tak jak przed zwierciadłem upiększają się oni poprawiając (οἷόν τι πρὸς ἑσώπτρα κοσμοῦντας ἑαυτοὺς ἢ μεταρρυθμίζοντας) czy to hamując jakieś niewłaściwe odezwanie się, czy opierając się jakiemuś afektowi (15, 85a–b)²⁴.

¹⁹ Przekład własny.

²⁰ Cf. R. Hulkes, *The Philosophic Mirror in the Younger Seneca's „De Clementia”*, [w:] *The Book of the Mirror...*, s. 47–59.

²¹ Cf. S. Bartsch, *op. cit.*, s. 183–191.

²² Nawiązanie do lustra spotykamy w twórczości Plutarcha 51 razy; lustra były dla niego zarówno przedmiotem zainteresowań naukowych (cf. wywód o podwójnych zwierciadłach w dialogu *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy*, 17, 930a–e), jak i jedną z ulubionych figur w obrazowaniu wywodów, stosowaną przy różnych okazjach i w rozmaitych kontekstach (cf. A.V. Zadorojnyi, *op. cit.*, s. 177–185).

²³ Przeł. M. Brożek (Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, BN, Wrocław 1955).

²⁴ Przeł. Z. Abramowiczówna (Plutarch, *Moralia*, t. I, PWN, Warszawa 1977).

Jak łatwo zauważyć, w obu powyższych ustępach przykład człowieka, którego życie i postępowanie ma pełnić dla nas funkcję „lustra”, w rzeczywistości nie dostarcza nam – podobnie jak w przytoczonych wyżej wypowiedziach Terencjusza i Cyserona – zwierciadlanego odbicia, lecz wzoru do naśladowania²⁵: porównując się z nim możemy – jak przed lustrem – „przyozdabiać się” (κοσμεῖν) i „przeobrażać” (μεταρρυθμύζειν), aby ostatecznie się do niego upodobnić (ὁμοιοῦν). Metafora lustra jest więc tutaj niewątpliwie właśnie wspomnianym wyżej „idiomem”, wpisującym się dobrze w moralizatorski ton twórczości Plutarcha. Warto jednak podkreślić, że idiom ten nawiązuje tu również wyraźnie do filozoficznej tradycji lustra jako narzędzia służącego do poznania siebie, ponieważ opisany proces samodoskonalenia zostaje niewątpliwie zapoczątkowany, a następnie może być kontynuowany, poprzez dostrzeganie („jak w lustrze”) różnic pomiędzy nami a przedstawionym nam wzorem, a tym samym – poprzez głębszą znajomość samego siebie. W wersji uproszczonej z „pedagogicznym” zastosowaniem metafory lustra spotykamy się w przypisywanym Plutarchowi utworze *O wychowaniu dzieci*, którego autor w końcowych uwagach zaleca przede wszystkim, żeby ojcowie stali się dla swoich dzieci wyraźnym przykładem (ἐναργὲς παράδειγμα), aby, patrząc na ich życie „jak w lustro” (ὥσπερ κάτοπτρον), odwracały się one od złych słów i czynów²⁶.

Nie ulega jednak wątpliwości, że będącego przedmiotem naszego zainteresowania porównania żony do lustra w *Zaleceniach małżeńskich* nie da się bezpośrednio przypisać do grupy wymienionych wyżej pajdeutycznych kontekstów tej metafory: Plutarch nie odwołuje się tu bowiem do lustra jako wzoru i przykładu, lecz jako do przedmiotu, który wiernie odbija (a przynajmniej powinien wiernie odbijać) przeglądającą się w nim twarz. Ponieważ treścią zalecenia jest dostosowanie się żony do trybu życia i charakteru męża oraz współuczestniczenie w jego uczuciach i nastrojach, pozostajemy tu w ramach dyskursu pajdeutycznego, lecz mamy do czynienia z „odwróceniem” metafory: lustro – w sposób bardziej dla nas zrozumiały – nie symbolizuje tutaj wzoru do naśladowania, ale naśladowcę.

Plutarchowi dobrze znana była również Platońska teoria „odbijania się” idei piękna w świecie materialnym. W swoim *Dialogu o miłości erotycznej* relacjonuje on poglądy twórcy Akademii na naturę i działanie Erosa przedstawione w *Uczcie* i *Fajdrosie*:

[...] dla nas Eros niebiański tworzy jak w zwierciadle piękne odbicia pięknych bytów (ἔσοπτρα καλῶν καλὰ), śmiertelne – boskich, zmiennie – niezmiennych i zmysłowe – ponadzmysłowych; i w postaci, barwach i wyglądzie młodzieńców promieniejących urodą nam je ukazuje i budzi pamięć, która z początku pomału się rozpala (19, 465b)²⁷.

²⁵ Cf. A.V. Zadorojnyi, *op. cit.*, s. 172.

²⁶ Pseudo-Plutarch, *De liberis educandis*, 20, 14a.

²⁷ Wszystkie cytaty z *Dialogu o miłości erotycznej* podaję w przekładzie Z. Abramowiczówny (*Moralia*, t. I, *op. cit.*).

To, że w roli „pięknych zwierciadeł” występują jedynie młodzieńcy, jest wyraźnym zapożyczeniem z Platona; nieco dalej czytamy bowiem o ludziach ścigających piękno ukazujące się „jak wizerunek w lustrze” (ὥσπερ ἐν κατόπτροις εἶδωλον) w ciałach chłopców i kobiet (765f). Jest to już niewątpliwie dodatek samego Plutarcha, który zawarł w dalszych rozdziałach dialogu apologię małżeństwa i kobiet zaczyna od poprawienia w tym punkcie swojego mistrza:

A te piękne i święte uczucia, które nazywamy przypominaniem sobie owego boskiego, prawdziwego, olimpijskiego piękna, a które duszę uskrzydłają – dlaczego miałyby powstawać tylko na widok chłopców i młodzieńców, a nie dziewcząt i kobiet, ilekroć poprzez młodocianą urodę i wdzięk prześwieca czysta i cnotliwa dusza? (21, 766e–f).

W opinii Plutarcha kobieta mogła więc być platońskim „zwierciadłem”, które, odbijając prawdziwe piękno, wywołuje erotyczną namiętność; przekonanie to było ważną przesłanką umożliwiającą mu, według określenia M. Foucaulta, „transpozycję teorii Erosa na praktykę życia w małżeństwie”²⁸. Wzmianka o „bogatej małżonce” w 14 rozdziale *Zaleceń małżeńskich* może nawet nasuwać skojarzenia z Ismenodora z *Dialogu o miłości erotycznej* i ustępami poświęconymi tam temu zagadnieniu²⁹, co w połączeniu z wieloma innymi podobieństwami treści pomiędzy obydwojema utworami pozwala wnioskować, że opinie autora na temat wzajemnych stosunków pomiędzy mężem i żoną, jak również szerzej – na temat kobiet i miłości, pozostawały w nich takie same. Z równą oczywistością musimy jednak stwierdzić, że metafora żony jako lustra odzwierciedlającego uczucia i nastroje męża należy do zupełnie innego dyskursu niż metafora kobiety jako „pięknego zwierciadła pięknych bytów”, której uroda wzbudza w mężczyźnie namiętną miłość.

Z omówionych wyżej odniesień metafory lustra do drugiego człowieka w dotychczasowej tradycji literackiej pozostają więc jeszcze dwie: Arystotelesowskie przedstawienie przyjaciela-lustra jako „drugiego ja” oraz niezupełnie jasna, ale budząca uzasadnione podejrzenia o pochlebstwo metafora Seneki. Plutarch, który niewątpliwie był dobrze zaznajomiony z poglądami poprzedników na zagadnienie przyjaźni, w krótkiej rozprawce *O dużej liczbie przyjaciół* (*De amicorum multitudine*) powołuje się wprawdzie na zwyczaj określania przyjaciela mianem „drugiego ja” (ἄλλον αὐτόν, 93e), nie porównuje jednak nigdzie bezpośrednio przyjaciela do lustra. Porównania tego używa natomiast – wraz z szeregiem innych obrazowych metafor – w odniesieniu do pochlebcy w traktacie *Jak odróżnić pochlebcę od przyjaciela* (*Quomodo adulator ab amico internoscatur*):

²⁸ M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 415. O poglądach Plutarcha na rolę Erosa w małżeństwie cf. J. Beneker, *Plutarch on the Role of Eros in a Marriage*, [w:] *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, ed. A. Nikolaidis, Walter de Gruyter, Berlin 2008, s. 689–699.

²⁹ 9, 753c–754e.

[Pochlebca] nie jest nigdy stały (βέβαιον) ani nie ma własnego charakteru (ἴδιον), ani nie okazuje miłości czy nienawiści, radości czy smutku kierując się własnym uczuciem (οἰκείῳ πάθει), lecz jest niczym lustro (δίκην κατόπτρου), przyjmujące obrazy cudzych uczuć, sposobów życia i wrażeń (8, 53a)³⁰.

W tym samym utworze znajdujemy jeszcze jedno znajome porównanie:

Jak matematycy mówią o powierzchniach i liniach, że ani nie zginają się, ani nie rozciągają, ani nie poruszają się same [...], lecz tylko z ciałami, których granice stanowią, tak samo pochlebę rozpoznasz po tym, że zawsze przytakuje i zgadza się z drugim, a nawet, na Zeusa, wspólnie z nim się cieszy i gniewa [...] (22, 63c).

Podstawową kwestią jest pytanie o to, czy, przywołując oba te porównania w interesującym nas ustępie *Zaleceń małżeńskich*, Plutarch istotnie, jak uważa A. Nikolaidis, jedynie „złapał się w pułapkę własnej retoryki, a szczególnie zamiłowania do porównań”³¹, czy też u podstaw tego podobieństwa leży inna przyczyna.

Bez wątplenia przy opisie pochlebcy w rozprawie *Jak odróżnić...* obrazowy styl Cheronejczyka znalazł szersze ujście – oprócz dwóch wymienionych wyżej przykładów porównywany jest on jeszcze do: biernej materii, która zmienia swój kształt zależnie od potrzeb (5, 51c), zwierząt upodabniających się barwą do podłoża, na którym się znajdują (5, 51d), wody dopasowującej się do naczyń, do których jest nalewana (7, 52b), cienia (8, 53b), polipa (8, 52f), kameleona (8, 53d) czy naśladowącej człowieka małpy (7, 52b). Choć wydźwięk tych porównań jest jednoznacznie negatywny, to trudno oprzeć się wrażeniu, że niektóre z nich znakomicie pasowałyby do opisu dobrej żony w *Zaleceniach małżeńskich*: żony, która dostosowuje swoje uczucia i nastroje do uczuć i nastrojów męża (14), która nie ma osobnych przyjaciół ani bogów (19), którą mąż kształtuje na swój obraz i podobieństwo (17) i której obca jest własna inicjatywa w intymnym pożyciu z mężem, choć nigdy nie stawia oporu jego awansom (18). Jeśli nawet zrezygnujemy z niepochlebnych porównań do świata zwierząt, kobietę taką zupełnie trafnie można porównać nie tylko do lustra, ale i do cienia, wody czy też nieukształtowanej, plastycznej materii. Jednocześnie jednak istotnie trudno wyobrazić sobie, aby świadomym zamiarem Plutarcha było stawianie na równi żony i pochlebcy. Jak więc – moglibyśmy zapytać – odróżnić żonę od pochlebcy? Chociaż nie znajdziemy utworu Plutarcha poświęconego bezpośrednio temu zagadnieniu, cenne wskazówki przynosi wspomniane pismo *Jak odróżnić pochlebę od przyjaciela*.

Przyczynę, dla której Plutarch decyduje się poświęcić na analizowanie tego problemu osobną, dość długą rozprawę, stanowi to, że zadanie nie jest proste: pochlebstwo bowiem, „które miesza się z każdym uczuciem, każdym wrażeniem, każdą potrzebą i zwyczajem, jest trudne do odróżnienia od przyjaźni” (51a). Pochlebca

³⁰ Wszystkie cytaty z utworu *Jak odróżnić pochlebę od przyjaciela* podaję w przekładzie własnym.

³¹ *Op. cit.*, s. 79.

nie bez przyczyny stara się jak najbardziej upodobnić do swojej „ofiary”, gdyż tym, co daje początek przyjaźni i tworzy jej stałą podstawę, jest właśnie podobieństwo trybów życia (βίωv), charakterów (ἥθωv), a także zamiłowań i dążeń, które dzięki „podobieństwu odczuć” (ὁμοιοπαθεῖα) wiąże ze sobą przyjaciół (51b–c). A ponieważ „przyjaźń jest rzeczą najprzyjemniejszą ze wszystkich i nic innego nie przynosi więcej radości”, pochlebca wkłada się w nasze łaski właśnie poprzez przyjemność i na dostarczaniu przyjemności koncentruje się najbardziej, chociaż – jako że znaniem przyjaźni jest również pożytek – stara się też w widoczny sposób okazać gorliwość w oddawaniu przysług (51b). Tym, co odróżnia pochlebcę od przyjaciela, jest jego interesowność i nieszczerłość – pochlebca ani nie jest, ani nawet nie usiłuje naprawdę stać się do nas podobny, lecz jedynie udaje podobieństwo (52a), aby osiągnąć przez to własne korzyści. Ponieważ zaś pochlebca również ani nie jest, ani nie stara się zostać człowiekiem dobrym, jego zdolność do naśladownictwa ma, zdaniem Plutarcha, wyraźne ograniczenie: podobnie jak kameleon, który może przybrać każdy kolor z wyjątkiem białego, nie potrafi on wzorować się na szlachetnych cechach charakteru, lecz z powodzeniem naśladowuje jedynie wady „przyjaciela” (53d–e); nie staje też nigdy po stronie rozumu i prawdy, lecz podsycza zawsze emocjonalny, irracjonalny i skłonny do kłamstwa składnik naszej duszy (61d–e). Dlatego nie potrafi on też dostrzegać ani naśladować tego, co stanowi o prawdziwej wartości przyjaźni, ograniczając się do tego, co jest dla niej jedynie dodatkiem, czyli przyjemności – podobnie jak imitacja złota naśladowuje jedynie jego barwę i połysk (50a–b). W przeciwieństwie do pochlebcy, przyjaciel przedstawiony zostaje jako człowiek o stałym i szlachetnym charakterze, który utożsamia się tylko z tymi cechami i działaniami drugiego, które uznaje za dobre, i umie przeciwstawiać się temu, co uważa za niewłaściwe (53c, 55a–e, 64c–d).

Porównując modelową żonę z *Zaleceń małżeńskich* z zestawionymi wyżej pochlebcą i przyjacielem, można przede wszystkim zauważyć podobieństwo pomiędzy wszystkimi trzema charakterystykami. Widać je wyraźnie w interesującym nas 14 rozdziale *Zaleceń*: radząc żonie, aby dostosowała do męża swój tryb życia (βίωv) i obyczaje (ἥθωv) oraz współuczestniczyła w jego nastrojach i uczuciach (πάθος), Plutarch wskazuje te same elementy, których podobieństwo w *Jak odróżnić...* uznaje za podstawę i spoiwo przyjaźni i które – z tego właśnie powodu – stają się obiektem imitatorskich działań pochlebcy. Tym, co bez wątpienia łączy żonę z pochlebcą, jest jednostronność tych działań, w obu przypadkach wynikająca z panującej w relacji nierówności: żona bowiem, podobnie jak pochlebca, „żyje życiem wybranym nie przez siebie, lecz przez drugiego, i na jego wzór się kształtuje, i dopasowuje do niego”³². Zasadniczą różnicą jest natomiast zakładana i postulowana przez Plutarcha szczerłość i prawdziwość starań żony. Z reguły, zgodnie z tradycją, młodsza od męża, powinna uważać go – niczym Andromacha Hektora – za „ojca, matkę i brata”³³, w naturalny sposób wzorować się na nim

³² *Jak odróżnić...*, 52a–b.

³³ *Zalecenia małżeńskie*, 48.

i poddawać jego kierownictwu. W przeciwieństwie więc do pochlebcy, który z powodu powierzchowności, nieszczerości i wybiórczości swojego naśladownictwa jest uznawany przez Plutarcha za największą przeszkodę w zyskaniu samowiedzy³⁴, żona może z upływem czasu stać się dla swojego męża rzeczywistym „lustrzanym odbiciem”, ukazującym jego prawdziwą naturę; jak bowiem stwierdza autor *Zaleceń* w ustępie 17, „mąż dbający o powierzchowność czyni żonę strojniszą, oddany rozkoszom – lubieżną i rozwiązłą, miłujący piękno i szlachetność – cnotliwą i skromną” (140c). Ponieważ zaś poznawanie samego siebie ma zawsze wartość pajdeutyczną, dostrzegane w żonie odbicie własnej natury może być dla męża zachętą do pracy nad własnym charakterem. W takiej sytuacji mielibyśmy więc do czynienia nie tyle – a w każdym razie nie tylko – z jednostronnym naśladownictwem, lecz z wzajemnym, bezpośrednim lub pośrednim, kształtowaniem się małżonków, w sposób, który nasuwa skojarzenie z wzajemnym poznawaniem się i kształtowaniem kochanków z Platońskiego *Fajdrosa*.

Należy też podkreślić, że również zalecenie nieposiadania przez żonę „żadnego własnego uczucia” (μηδὲν ἴδιον πάθος) jest przez Plutarcha stosowane symetrycznie – w ustępie 20 porównuje on małżeństwo do Platońskiego państwa, którego obywatele nie nazywają niczego „swoim”, lecz wszystko uważają za wspólne:

[...] tak i żona ma współodczuwać (συμπαθεῖν) to, czego dozna mąż, a mąż, czego dozna żona, aby, jak węzeł czerpie swą siłę z zadzierzgnięcia się, tak udzielaniem sobie wzajemnej życzliwości (εὐνοίας) przez jedną i drugą stronę umacniała się wspólnota (κοινωνία) obojga (20, 140e–f).

Podobną myśl autor *Zaleceń* wyraża w ustępie 34, w którym zalicza małżeństwo kochających się osób do rzeczy „zjednoczonych i zrośniętych” (ἡνωμένους καὶ συμφυῆς); trzeba bowiem „na podobieństwo płynów, które według przyrodników całkowicie zlewają się w jedno, żeby i ciała, i mienie, i przyjaciele, i domownicy pobierających się, wszystko to się nawzajem połączyło” (142f–143a). W ustępie 33 przyznaje wprawdzie panowanie w związku mężowi, zaznacza jednak, że mąż powinien panować nad żoną „jak dusza nad ciałem, współ z nim odczuwająca i zrośnięta w miłości (συμπαθοῦντα καὶ συμπεφυκότα τῇ εὐνοίᾳ)” (142e). Również stosunek Plutarcha do czynnika przyjemności w małżeństwie – charakterystycznego także dla przyjaźni – odróżnia przedstawienie żony od pochlebcy, a zbliża do przyjaciela. Choć bowiem autor usilnie zaleca, aby żona surowość obyczajów przyozdabiała wdziękiem i łagodnością (28, 29) oraz nie wzdragała się przed wspólnymi z mężem żartami i śmiechem (29), to jednak nie uznaje elementu przyjemności za najważniejszy; jeśli kobieta nie umie przezwyciężyć wrodzonej szorstkości charakteru, wtedy mąż

³⁴ Jak odróżnić..., 1, 49b.

[...] jak Fokion, od którego Antypater żądał postępu nieprzynoszącego zaszczytu, a który odpowiedział: – „Nie możesz mnie jednocześnie traktować i jak przyjaciela, i jak dworaka [dosł.: pochlebcy – κόλοκκ, J.S.]” – tak ma rozumować o żonie cnotliwych lecz surowych obyczajów: – „Nie mogę z nią żyć jednocześnie jak z żoną i jak z heterą” (29, 142b–c).

Znamienne jest, że tę samą historię o Fokionie i Antypatrze Plutarch przywołuje w rozprawie *Jak odróżnić pochlebcę od przyjaciela*, jako ilustrację zdolności prawdziwego przyjaciela do odmowy udziału w złych czynach: przyjaciel bowiem jest „często przyjemny, a zawsze pożyteczny”, podczas gdy pochlebca nie potrafi przeciwstawić się drugiemu w czynach ani słowach, dostosowując się zawsze do jego życzeń (64b). Pojawiające się w *Zaleceniach* zestawienie pochlebcy z heterą nie jest więc przypadkowe: właściwą „diedzina” i umiejętnością obojga jest wyłącznie sprawianie przyjemności. Ponieważ ta sama symetria sytuuje żonę obok przyjaciela, należy zastanowić się nad tym, czy takie właśnie było zamierzenie autora i czy żona-lustro staje się „drugim ja” – najbliższym przyjacielem.

Plutarch żył w epoce, która dowartościowała stosunki między małżonkami³⁵, i sam w swojej twórczości do tego dowartościowania znacząco się przyczynił. Widać to najwyraźniej we wspomnianym już wcześniej *Dialogu o miłości erotycznej*, w którym, wykorzystując Platońską teorię miłości, przedłożył związek kochających się małżonków ponad opiewaną przez twórcę Akademii pederastię. Małżeństwo, zdaniem Plutarcha, jest lepszym polem do realizacji erotycznego ideału Platona, przede wszystkim ze względu na naturalne w nim powiązanie „Erosa z Afrodytą”, czyli uczucia z jego spełnieniem fizycznym, które w „filozoficznej” pederastii było – przynajmniej teoretycznie – niedopuszczalne, dla męża i żony zaś stawało się źródłem „szacunku, czułości, wzajemnego przywiązania i zaufania” (23, 769a); to z kolei prowadzi Plutarcha do uznania małżeństwa za związek trwalszy od relacji homoerotycznej i lepiej wcielający w życie cel Erosa opiewanego przez filozofów – cnotę i przyjaźń³⁶. Co zaś szczególnie istotne, w *Dialogu...* Cheronejczyk sprzeciwia się deprecjowaniu kobiet właśnie w tych dwóch ostatnich, tradycyjnie łączonych ze sobą, aspektach:

Niedorzecznością [...] jest odmawiać kobietom uczestnictwa w cnocie w ogóle. Cóż mówić o ich powściągliwości i rozsądku, o wierności i uczciwości, kiedy nawet w niejednej przejawiało się również i męstwo, i odwaga, i wielkoduszność? A już pogardliwe twierdzenie, że ich natura, do innych rzeczy zdolna, nie nadaje się jedynie do przyjaźni, to coś zgoła osobliwego! Kobiety kochają przecież dzieci, kochają mężów, a ich skłonność do przywiązania jest jak żyzna ziemia, chętnie przyjmująca zalążki przyjaźni, a przy tym wyposażona w ujmujący wdzięk (23, 769b–c).

³⁵ Cf. M. Foucault, *op. cit.*, s. 377–388.

³⁶ Cf. J. Sowa, *Eros paidikos kontra miłość do kobiety* w „*Dialogu o miłości erotycznej*” Plutarcha i „*Bogach miłości*” Lukiana, „*Collectanea Philologica*” XVII (2014), s. 6–11.

Wiele też elementów łączy opisywany przez Plutarcha ideał małżeństwa z wzorcem przyjaźni, którego pierwsze teoretyczne opracowanie znamy z *Etyk* Arystotelesa³⁷. Analizując przedstawione tam cechy przyjaźni, można zauważyć, że większość z nich łatwo odnajdziemy w rekomendowanym przez Cheronejczyka modelu małżeństwa. Należą do nich przede wszystkim: życzliwość, wzajemne i uświadomione uczucie, wspólnota zainteresowań i upodobań, współżycie i współodczuwanie³⁸. Wyraźną różnicę stanowi niewątpliwie początek obu relacji, ponieważ z oczywistych względów przy zawieraniu małżeństwa kierowano się innymi zasadami niż przy zawieraniu przyjaźni i praktycznie nie było możliwe, aby przyszli małżonkowie mogli przed ślubem nawiązać bliższą znajomość i podjąć wspólnie świadomą decyzję, po dokładnym poznaniu charakteru drugiej strony – co tradycyjnie zalecano jako najwłaściwszy sposób wyboru przyjaciela. Plutarch próbuje jednak ominąć tę trudność, przenosząc etap zapoznawania się na okres po ślubie; przebieg tego procesu jest podobny do nawiązywania przyjaźni, i podobne są (czy też raczej powinny być) jego rezultaty, niezależnie od tego, czy małżeństwo zawarte zostało w sposób najbardziej tradycyjny, „z rozsądku” (co w dużym stopniu odpowiada Arystotelesowskiemu modelowi przyjaźni ze względu na korzyść), czy też pomiędzy małżonkami pojawiła się – przed ślubem lub po nim – namiętność erotyczna (co odpowiada przyjaźni ze względu na przyjemność). Wzmiankę o pierwszej sytuacji znajdujemy w piśmie Cheronejczyka *O cnocie moralnej*:

[...] gdy porządny człowiek prawowicie poślubi żonę, ma zamiar postępować z nią sprawiedliwie (δικαίως) i współżyć obyczajnie (σωφρόνως); a z czasem, gdy zażyłość (συνήθεια) zrodzi namiętność [dosł.: uczucie – πάθος, J.S.], odczuwa on, że miłość i przywiązanie (τὸ φιλεῖν καὶ τὸ ἀγαπᾶν) wzrasta pod wpływem rozumu (τῷ λογισμῷ) (8, 448e)³⁹.

Do sytuacji drugiej odnosi się czwarte z *Zaleceń małżeńskich*:

[...] nie trzeba namiętnej miłości (ὀξὺν ἔρωτα) nowo zaślubionych, rozplamienionej pięknnością ciała, uważać za wystarczającą i trwałą, dopóki nie ugruntuje się w uczuciu [dosł.: w charakterze – περὶ τὸ ἦθος, J.S.] i nie obejmie myśli, a tak nie znajdzie siedziby w samej głębi duszy (4, 138f).

W obu przypadkach – niezależnie od tego, czy pierwszymi czynnikami zbliżającym do siebie małżonków był jedynie rozsądek i dobra wola, czy też dołączyła do nich miłość erotyczna – rzeczywista i trwała bliskość pomiędzy mężem i żoną pojawia się dopiero wtedy, kiedy z upływem czasu uczucie znajdzie opar-

³⁷ O trwałości tego wzorca w kulturze mogą świadczyć, między innymi, wypowiedzi samego Plutarcha na temat przyjaźni, zawarte w pismach *O dużej liczbie przyjaciół* i *Jak odróżnić pochlebę od przyjaciela*.

³⁸ Cf. J. Sowa, *Między Erosem i Arete...*, s. 296–301.

³⁹ Przeł. Z. Abramowiczówna (*Moralia*, t. I, *op. cit.*).

cie w charakterze i rozumie obu stron; odpowiada to dokładnie przedstawionemu przez Arystotelesa procesowi kształtowania się najlepszego rodzaju przyjaźni (nazywanej też przyjaźnią ze względu na charakter), w której uczucie pozostaje w pełnej zgodzie z rozumem⁴⁰. W najlepszym wypadku wspólnota pomiędzy małżonkami może objąć nie tylko ich charaktery i sposób życia, ale również intelekt – co postuluje autor *Zaleceń*, mówiąc o „zaczarowaniu w jedno” nowożeńców przez filozofię⁴¹ i radząc Pollianowi zapoznanie z nią żony (48)⁴². Tak przedstawiona przez Plutarcha relacja małżeńska staje się więc nie tylko „wyborem wspólnego życia” (τοῦ συζῆν προαίρεσις) – jak brzmi najbardziej podstawowa i ogólna z Arystotelesowskich definicji przyjaźni⁴³, ale również „obopólnym wyborem dokonany dla wzajemnego poznania” (ὁντιπροαίρεσις τῆς ἀλλήλων γνῶρίσσεως) – jak Stagiryta określa przyjaźń doskonałą⁴⁴. W świetle takiej interpretacji porównanie żony do lustra można więc traktować jako ekwiwalent „drugiego ja” – jedną z wielu metafor symbolizujących jedność małżonków.

Przyjęcie tej interpretacji nie jest jednak możliwe bez zastrzeżeń; na przeszkodzie staje tu bowiem wspomniany już wyżej wyraźny wpływ tradycji na *Zalecenia małżeńskie*, którego obecności nie mogą zaprzeczyć najwięksi nawet zwolennicy uznania Plutarcha za „prekursora feminizmu”⁴⁵. Żona, młodsza od męża (48), daje się kształtować na jego podobieństwo (17), uznaje jego kierownictwo przy podejmowaniu decyzji (11), przebywa głównie w domu (30, 32) i nie odzywa się do obcych inaczej niż za jego pośrednictwem (31, 32). Nawet w wersji najbardziej optymistycznej – a więc przy założeniu, że mądry i wykształcony mężczyzna rzeczywiście dba o rozwój swojej żony, a ona dzięki temu osiąga dojrzałość umysłu i charakteru – staje przed nami pytanie, czy osoba, która nie tylko jest praktycznie „tworem” drugiego człowieka, ale również kontaktuje się ze światem zewnętrznym tylko za jego pośrednictwem, może zyskać tyle samodzielności, żeby stać się dla swojego „twórcy” równorzędnym partnerem. Tym, co wyróżnia przyjaciela, jest przecież między innymi – jak już zostało powiedziane wyżej – samodzielność myślenia i wynikająca z niej zdolność przeciwstawienia się drugiemu, jeżeli zaistnieje taka potrzeba. W odniesieniu do relacji pomiędzy małżonkami zagadnienie to w ogóle nie jest brane pod uwagę – jedynym „oporem” żony, o jakim wspomina autor *Zaleceń* przy okazji „symetrycznego” zestawienia przyjaciela i pochlebcy oraz żony i hetery, jest jej ewentualna niechęć do udziału w zabawie i żartach oraz niezdolność do zmiany szorstkiego usposobienia (29).

⁴⁰ Cf. J. Sowa, *Miedzy Erosem i Arete...*, s. 386–387.

⁴¹ 138c: κατὰδουσα τοὺς ἐπὶ βίου κοινωνίας συνιόντας εἰς ταὐτό.

⁴² C. Patterson, *Plutarch's Advice to the Bride and Groom: Traditional Wisdom through a Philosophic Lens*, [w:] *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife...*, s. 131, uznaje nawet „zaczarowanie” dwojga osób przez rozum za główny temat utworu Plutarcha.

⁴³ Arystoteles, *Polityka*, III, 5, 1280b 39.

⁴⁴ Idem, *Etyka eudemejska*, VII, 2, 1237a 31.

⁴⁵ Cf. A.G. Nikolaidis, *op. cit.*, s. 87–88.

Znamienna jest również myśl wyrażona w zaleceniu 6:

Kobiety, co wolą raczej panować nad nierozumnymi mężami niż słuchać rozumnych, podobne są do takich, co by woleli służyć za przewodników w drodze ślepym niż iść za widzającymi i znającymi drogę (6, 139a).

Często podkreśla się, że w opinii Plutarcha panowanie mężczyzny nad kobietą nie może być jedynie rezultatem różnicy płci, lecz musi mieć podstawę w przeważających zaletach jego umysłu i charakteru, w przeciwnym zaś wypadku stery związku powinna przejąć kobieta (jak przedstawia to *Dialog o miłości erotycznej*). Z przytoczonego ustępu wyraźnie jednak wynika, że według autora *Zaleceń* rozumny mężczyzna jest zawsze mądrzejszy od rozumnej kobiety i w „naturalnym” porządku rzeczy kierownictwo należy do niego. W tej sytuacji najbliższa nawet relacja pomiędzy małżonkami może być w najlepszym wypadku „przyjaźnią nierównych”, co odpowiada wyrażonym ponad czterysta lat wcześniej poglądom Arystotelesa⁴⁶ i co pozostawia nas z wątpliwościami – nierozstrzygniętymi przez Stagirytę – czy relację taką można uznać za przyjaźń doskonałą, a więc jedyny „właściwy” rodzaj przyjaźni⁴⁷. Wątpliwości tych nie tylko nie rozwiewa, ale raczej je umacnia również sam Plutarch, który, opisując wzorzec idealnej przyjaźni w utworze *O dużej liczbie przyjaciół*, przeciwstawia go harmonii muzycznej, osiąganey przez współbrzmienie tonów wyższych i niższych – w przyjaźni bowiem żadna część nie może być „niepodobna, niejednakowa ani nierówna” (οὐδὲν ἀνόμοιον οὐδ’ ἀνώμαλον οὐδ’ ἄνισον); dopiero rezultatem całkowitej równości jest panująca wśród przyjaciół doskonała zgoda poglądów, decyzji, opinii i uczuć, „jakby jedna dusza została podzielona na kilka ciał” (8, 96e–f). W *Zaleceniach małżeńskich* natomiast harmonia i zgoda małżonków są porównywane właśnie do muzycznego „akordu dwóch tonów”, gdzie „o melodii decyduje głębszy” (11, 139c–d). Znamienne jest również to, że w stosunku do męża i żony Plutarch nie posługuje się użytą w odniesieniu do przyjaciół metaforą „jednej duszy w dwóch ciałach”, lecz przytoczoną już wyżej metaforą duszy i ciała, która symbolizuje nie tylko ich jedność, ale również przewagę i władzę jednej ze stron (33, 142e). Wszystko przemawia więc za tym, że porównanie żony do lustra należy interpretować analogicznie: podobnie bowiem jak ciało żyje i porusza się tylko wtedy, kiedy jest kierowane przez duszę, tak samo lustro ukazuje wizerunki tylko wtedy, kiedy coś lub ktoś się w nim odbija; obrazuje więc ono jedność małżonków, lecz jednocześnie symbolicznie odzwierciedla panującą pomiędzy nimi hierarchię⁴⁸.

⁴⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VIII, 7, 1158b 17–8; cf. J. Sowa, *Między Erosem i Arete...*, s. 366–368.

⁴⁷ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, VII, 4, 1239a 3–21; cf. J. Sowa, *Między Erosem i Arete...*, s. 302.

⁴⁸ O popularności tego symbolu w epoce renesansu cf. R. Baldwin, *Plutarch's Wife as Mirror in a German Renaissance Marriage Portrait*, „Notes in the History of Art” 4, No. 2/3 (1985), s. 68–71.

Opisany powyżej rozdzwięk pomiędzy podobieństwami proponowanego przez Plutarcha w *Zaleceniach* modelu małżeństwa do wzorca doskonałej przyjaźni a różnicami między obiema relacjami niewątpliwie w dużym stopniu wynika z „psychologicznej” niemożności całkowitego przełamania okowów tradycji i uznania kobiety za równorzędnego partnera. Jednocześnie rozdzwięk ten dobrze odzwierciedla charakter epoki, w której dawny ideał przyjaźni w praktyce stracił już na znaczeniu, a skoncentrowanie uwagi na życiu prywatnym jednostki przyczyniło się do dowartościowania relacji małżeńskiej, co w sposób naturalny wiązało się z dowartościowaniem kobiet. Jak jednak wyraźnie wynika z pism Plutarcha, dowartościowanie to nie sięgało tak daleko, aby żona mogła – przynajmniej teoretycznie – na równych prawach zastąpić przyjaciela; porównanie do lustra sytuuje ją raczej – zapewne wbrew zamiarom samego autora – „pomiędzy” równym i samodzielnym przyjacielem a stojącym niżej i zależnym pochlebcą.